

M. Margareta Gruber

Wandern und Wohnen in den Welten des Textes
Das Neue Testament als Heilige Schrift interpretieren
(SNTU 29) Linz 2004, 41-65

1 „Jesus ist unfair!“ oder: Welcher Jesus spricht hier?

„Jesus ist unfair!“ in einem Schriftgespräch zur Tempelreinigung im Johannesevangelium empörte sich eine Leserin darüber, dass die Juden nicht die geringste Chance hatten, Jesu Rätselwort über den Tempel, den er in drei Tagen wieder aufrichten will (Joh 2,19), zu verstehen. Doch die Leserin erschrak sofort über ihre eigene Reaktion: „So unfair kann Jesus doch nicht gewesen sein!“

Von welchem Jesus spricht sie?

Nehmen wir ihre spontane Äußerung und konstruieren daraus ein Modell:

Da auch Markus und Matthäus (Mk 14,58; Mt 26,61, vgl. Apg 6,14) und selbst das apokryphe Thomasevangelium (EvTh 71) von einem Tempelwort Jesu wissen, ist die Wahrscheinlichkeit, dass ihm ein Wort des historischen Jesus zu Grund liegt, ziemlich hoch.¹ Während aber Jesus bei Johannes damit den Schlüssel für seine Tempelaktion liefert, wird in der Darstellung der Synoptiker nicht gesagt, dass die Zeugen, die das Tempellogion gehört haben wollen, es in Zusammenhang mit Jesu gewaltsamem Auftritt im Tempel bringen. Davon noch einmal zu unterscheiden ist erstens die Frage nach der Historizität der Tempelaktion und zweitens die Frage nach einer Verbindung des Logions mit diesem Ereignis.²

Wir haben mit Johannes und den Synoptikern also drei Konzepte im Neuen Testament, die den Anspruch haben, etwas über den *geschichtlichen Jesus* auszusagen; dennoch ist der Rückschluss auf den *irdischen Jesus von Nazaret* nicht ohne weiteres möglich. Und es stellt sich zudem die Frage, in welcher Weise die Autoren der Evangelien einen solchen für ihre Leser im Auge hatten.

¹ Vgl. M. Ebner, Jesus von Nazaret in seiner Zeit, SBS 196, Stuttgart 2003, 184.

² Ersteres wird seit der Väterexegese kontrovers diskutiert, letzteres hat in der neueren Exegese zu einer Vielzahl von Hypothesen geführt, vgl. den Überblick bei Christina Metzendorf, Die Tempelaktion Jesu. Patristische und historisch-kritische Exegese im Vergleich, WUNT II, 168, Tübingen 2003; Ebner, Jesus, 199-203.

Im Johannesevangelium fordern die Gegner ein Zeichen, das die Tat der Tempelreinigung legitimiert. Jesus nennt ihnen - verschlüsselt im Tempellogion - ein Zeichen: seinen Tod und seine Auferstehung. Dieses Zeichen, das Jesus hier verspricht, ist innerhalb der Situation nicht einzulösen. Erst im Nachhinein, von Ostern her, kann man erkennen, dass und wie er es eingelöst hat: Die Tempelreinigung ist ein Vor-Zeichen, eine prophetische Vorwegnahme des größten Zeichens, nämlich seines Pascha, auf das das ganze Evangelium hinzielt und das doch in diesem Vor-Zeichen gegenwärtig ist. Das Zeichen am Bauwerk hat also etwas mit Jesus selbst zu tun. Jesus macht durch seine Tempelaktion vor, was an ihm selbst geschehen wird: Durch die Hingabe seines Leibes und die Auferstehung dieses Leibes wird er selbst, Jesus, der wahre Tempel, zum Ort der Anbetung Gottes.

Die Geschichte der Tempelaktion ist somit aus der österlichen Perspektive erzählt und erst zu verstehen, wenn man das ganze Evangelium kennt. Dann aber sieht man: Eigentlich war das Ende schon von Anfang an da. Die damals Beteiligten haben es nur nicht verstanden. Das gilt selbst für die Jünger. Die Leser jedoch, die das ganze Evangelium kennen, sind den Jüngern in der Erkenntnis weit voraus. Sie teilen bereits mit dem Jesus des Johannesevangeliums und mit dem Evangelisten den österlichen Standpunkt. Wenn die oben erwähnte Leserin also zusammen mit dem *Jesus, den das Johannesevangelium verkündet*, in die Szene eingetreten wäre, hätte sie sein Gespräch nicht historisierend und damit anachronistisch missverstehen müssen, sondern sie hätte vielleicht, wie die Jünger nach der Auferstehung Jesu (Joh 2,22), schon beim Lesen der Worte Jesu geglaubt, und zwar, weil sie im Lesen jemand wiedererkannt hätte, der ihr kein Unbekannter war: den *Jesus ihres Glaubens*, den sie als lebendigen, erhöhten Christus aus ihrer religiösen Formung und kirchlichen Praxis kennt.

Eine Lesesituation, wie sie so oder ähnlich sicher nicht selten vorkommt und doch selten ins Bewusstsein gebracht wird. Wir hören als Christen regelmäßig unsere heiligen Schriften, sind gewissermaßen in ihnen zu Hause. Doch wie bewegen wir uns in diesen Texten? Sie öffnen - erstens - wie ein Fenster den Blick in die *antike Welt*; das Neue Testament ist das unverzichtbare *geschichtliche Dokument* der Ursprünge des Christentums. Doch ist - zweitens - dieses Dokument weder ein Bauwerk noch ein Bildwerk noch - vorstellbar wäre das ja heute - eine akustische oder filmische Aufzeichnung, sondern ein *Kunstwerk aus Sprache*. Sprache und insbesondere dichterische und religiöse Sprache ist wesentlich metaphorisch; sie hat die Kraft, *eine Welt* nicht nur zu beschreiben, sondern *zu erschließen*. So wohnt diesem Text - drittens - eine *verwandelnde Kraft* inne, durch die für den gläubigen Leser - aber nicht ausschließlich für diesen - das Neue Testament als zweiter Teil seiner *Heiligen Schrift* erfahrbar wird.

Im Text des neuen Testaments zu Hause sein³ heißt also, sich in der Welt des Neuen Testaments zu bewegen. Diese Welt zeigt sich genauer besehen als eine *Welt dreier Welten*, von denen eine erste sich *hinter* dem Text befindet, eine zweite sich *im* Text erschließt und so zur dritten führt, die sich *vor* dem Text eröffnet. Sich in ihnen zu bewegen heißt nicht, auf einem einzigen streng vorgegebenen Weg bleiben zu müssen, sondern - eher wie in einer virtuellen Welt - auf einer Vielzahl von möglichen Wanderrouten *zwischen* den Welten gehen zu können, die alle die Mitte intendieren und sie zu erreichen suchen. Um ans Ziel zu kommen ist es jedoch wichtig, das Konstruktionsprinzip oder die Spielanlage der Textwelten zu kennen.

Um zum Letzten Mal auf die Leserin der Tempelreinigung einzugehen: Könnte ihr Stolpern in den Textwelten sich nicht in neugieriges oder kraftvolles Gehen, ihre Irritation sich nicht in Kreativität verwandeln, wenn sie sich jeweils klar machte, in welcher Welt sie sich im Moment bewegt, und welchen Jesus sie darin jeweils finden und welchen nicht?

Diese Leserin ist dabei nicht etwa Rembrandts greise bibellesende Mutter noch Brechts kritischer lesender Arbeiter, sondern – man möge die Chiffre einmal gelten lassen - die Frau Ecclesia und natürlich auch die Frau Exegese.

2 *Drei Textwelten*

Ein Lese- und Interpretationsmodell

Die metaphorische Rede von den Textwelten ist der philosophischen Hermeneutik und Sprachtheorie Paul Ricoeurs zu verdanken.⁴ Für Ricoeur hat poetische Sprache im Unterschied zur Alltagssprache oder Wissenschaftssprache die Kraft, eine Welt nicht nur zu beschreiben, sondern zu erschließen. Diese Welt, die der Text gewissermaßen *nach vorn* eröffnet, nennt er die „Textwelt“ – *le monde du texte*: „Die Welt des Textes regt den Leser, den Hörer an, sich selbst angesichts des Textes zu verstehen und, in Imagination und Sympathie, das Selbst, das fähig ist, diese Welt zu bewohnen, indem es darin seine eigenen Möglichkeiten entfaltet, zu entwickeln.“⁵

³ Vgl. W. Stenger, In Texten zu Hause. Kat Bl 102, 1977, 705-714.

⁴ P. Ricoeur, La fonction herméneutique de la distanciation, in : F. Bovon, G. Rouiller (Hgg.), Exegesis. Problèmes de méthode et exercice de lecture, Neuchâtel, 1975, 201-215 ; ders.: L'herméneutique biblique, Paris 2001, 49-51; F. Prammer, Die philosophische Hermeneutik Paul Ricoeurs in ihrer Bedeutung für eine theologische Sprachtheorie, ITS 22, Innsbruck 1988, 156f.

⁵ P. Ricoeur, Gott nennen, in: B. Casper (Hg.), Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, Freiburg u.a. 1981, 45-79, hier: 73. Vgl. dazu M. Eckolt, Hermeneutik und Theolo-

Dies geschieht für Ricoeur auch dann, wenn *biblische* Texte auf ihre Weise „Gott nennen“, „wenn sie auf dichterische Weise aufzeigen und so eine Welt enthüllen, die wir bewohnen könnten.“⁶ Diese Welt ist nicht die Welt, die die Evangelien entwerfen, also nicht das – weil es ja von den Evangelien erzählend geformt wird - fiktionale Galiläa oder Jerusalem des ersten Jahrhunderts als Schauplatz des Lebens Jesu, und auch nicht meine Alltagswelt, sondern „was sich zeigt, das ist jedes Mal das Angebot einer Welt, (...) die so beschaffen ist, dass ich meine eigensten Möglichkeiten in sie hinein entwerfen kann.“⁷ „Die Textwelt der Bibel ist ein umfassender Horizont, eine Sinntotalität, die neben den personalen Aspekten auch kosmische, soziale und historisch-kulturelle Aspekte aufweist.“⁸ Theologisch ist dies „das Angebot der ‚Welt Gottes‘ für uns, die sich in Jesus, dem Christus, erschlossen hat.“⁹ In die Welt einzutreten, die der Text eröffnet und in die er einlädt, bedeutet für den Leser und die Leserin Wandlung; Ziel der Schriftauslegung ist deshalb, so Sandra Schneiders, eine *verwandelnde Interpretation*.¹⁰ Für Ricoeur kommt der Prozess der Interpretation erst dann zum Abschluss, wenn der Interpret sich die Sache des Textes, die Textwelt, angeeignet hat.

Ricoeur spricht allerdings von der *Welt des Textes* (*monde du texte*) im Singular. Und diese Welt ist bei ihm ursprünglich gerade nicht „etwas hinter dem Text Verborgenes, sondern etwas vor dem Text Erschlossenes.“¹¹ Sein Konzept der „semantischen Autonomie“ eines Textes¹², nach dem mit der Verschriftlichung mündlicher Rede eine „Distanzierung“¹³ vom ursprünglichen Verfasser, von der Ursprungssituation und den ursprünglichen Rezipienten eintritt, bricht mit der „Illusion“, der „eigentliche“ Sinn eines Textes lasse sich *hinter* dem Text in der Intention des Autors finden.

Nun hieße das in letzter Konsequenz, dass die klassische und auch vom Konzil festgehaltene Frage der Exegese nach der Autorintention für das Ver-

gie bei Paul Ricoeur. Denkanstöße für eine Theologie im Pluralismus der Kulturen, Benediktbeurer Hochschulschriften 19, München 2002, 34.

⁶ Ricoeur, Gott nennen, 56; vgl. Eckolt, Hermeneutik, 36

⁷ Ricoeur, Gott nennen, 56.

⁸ Prammer, Hermeneutik, 157.

⁹ Eckolt, Hermeneutik, 36

¹⁰ Sandra M. Schneiders: *The Revelatory Text. Interpreting the New Testament as Sacred Scripture*, Harper San Francisco 1991, 169-179.

¹¹ Ricoeur, zitiert nach Prammer, Hermeneutik, 85.

¹² Vgl. dazu Prammer, Hermeneutik, 179-182.

¹³ P. Ricoeur, *Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth, Texas 1996, 43f; Prammer, Hermeneutik, 87f.

stehen der Bibel letztlich irrelevant ist. Befragt nach der Relevanz der historisch-kritischen Methode und ihrer Bedeutung für die Erforschung der Welt hinter dem Text, sagt Ricoeur jedoch: „Ich glaube nicht, dass sie (die historisch-kritische Methode, M.G.) jemals ersetzt werden kann. ... Warum kann sie nicht ersetzt werden? In der Hauptsache deshalb, weil die Texte, die wir lesen, im letzten nicht Texte über Texte sind, sondern Texte über Zeugnisse, die ihrerseits Ereignisse meinen.“¹⁴ Über den Begriff des *Zeugnisses* eröffnet sich damit ein Weg, das Anliegen Ricoeurs und damit der modernen Hermeneutik aufzugreifen und es mit dem klassischen Anliegen der Exegese zu verbinden.¹⁵

Sandra M. Schneiders entwickelt in dieser Intention ihr Konzept der *drei Textwelten*; ich halte es für hilfreich und weiterführend, weil sich hier ein Weg auftut, hermeneutische Kategorien mit methodischen Erfordernissen konkreter Schriftauslegung zu verbinden.¹⁶

Das Ereignis, auf das sich die Texte des Neuen Testaments bezieht, ist Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi, das von den Zeugen als endgültige Offenbarung Gottes bezeugt wird. Dieses Geschehen in der Geschichte ist bis heute aktuell. Nach der Überzeugung der Glaubensgemeinschaft ist es Gott, der sich in diesen Ereignissen den Menschen offenbart. Der biblische Text steht also zwischen dem Ereignis, auf den der Text sich als Zeugnis bezieht, und dem gegenwärtigen Leser, an den er sich richtet. Als Text ist er jedoch auch, zumindest in gewissem Maße, eine linguistische Einheit, die auf sich selbst bezogen ist.¹⁷ So spricht Sandra Schneiders, indem sie Ricoeurs Konzept des „monde du texte“ aufgreift und es für das Anliegen der Schriftauslegung anwendet, von der *Welt hinter dem Text*, der *Welt des Textes* und der *Welt vor dem Text*, um die verschiedenen Brennpunkte exegetischen Interesses zu bezeichnen.

In der *Welt hinter dem Text* stellen sich die Fragen nach dem Ereignis, vermittelt durch seine Bezeugung durch die neutestamentlichen *Autoren* und ihre Intention. Da wir zu diesen Personen keinen unmittelbaren Zugang haben, diese ihr Zeugnis jedoch in Sprache gefasst, verschriftlicht und insofern in eine semantische Autonomie freigegeben haben, wird in der *Welt des Textes* nach der

¹⁴ P. Ricoeur, Sprache und Theologie des Wortes, in: X. León-Dufour, Exegese im Methodenkonflikt. Zwischen Geschichte und Struktur, 201-220, hier: 194.

¹⁵ Vgl. dazu Prammer, Hermeneutik, 182-186; Schneiders, Text, 133-138.

¹⁶ Schneiders, Text. Vgl. dazu auch M. Gruber, Die Schrift wächst mit denen, die sie lesen. Hermeneutisch reflektierte Biografie einer Exegetin, in: M. Eckolt, M. Heimbach-Steins (Hgg.), Im Aufbruch. Frauen erforschen die Zukunft der Theologie, Ostfildern 2003.

¹⁷ Schneiders, Text, 113.

Intention des Textes selber gefragt. Der Text „spricht“ jedoch nicht selbst, sondern dadurch, dass er gelesen wird. Und er „steuert“ auf feine Weise diese seine Lektüre. Auch diesen durch Sprache vermittelten Strategien seiner Intention gilt es in der *Welt des Textes* nachzuspüren. Verwandeln wird der Text der Bibel aber erst in dem Moment, wo sich ein realer Leser oder eine Leserin mit dieser Strategie auseinandersetzt, das Rollenangebot, das ihr oder ihm der Text macht, ergreift und es im Spannungsfeld von Identifikation und Distanzierung in ihrer oder seiner eigenen Lebenswelt umsetzt. Dann ist die *Welt vor dem Text* erschlossen, und der Leser oder die Leserin hat sie betreten, um sie zu bewohnen. Die päpstliche Bibelkommission, die 1993 ein wegweisendes Dokument zur „Interpretation der Bibel in der Kirche“ veröffentlicht hat, nennt als „eine der wichtigsten Aufgaben der Exegese“, die Identifikation des realen Lesers mit dem im Text der Schrift vorgezeichneten sogenannten impliziten Leser zu erleichtern.¹⁸

2.1 Die Welt hinter dem Text

2.1.1 Der Text und sein Thema: Von welchem Jesus handelt das Evangelium?

Von Anfang an ist die zentrale Frage in der Auslegung des Neuen Testaments die nach der historischen Person und der Gestalt Jesu Christi. Er ist Gegenstand und Thema des Neuen Testaments. Aber von welchem Jesus handelt das Evangelium? Ein Gang durch die Geschichte der kritischen Schriftauslegung von Reimarus bis Schweitzer, von Bultmann bis zum gegenwärtigen sog. „Third Quest“ einerseits und neuen fundamentalistischen Positionen andererseits zeigt immer schärfer das Dilemma des christlichen Glaubens: Wie kann er sich historisch auf das Neue Testament beziehen ohne sich völlig von der historischen Forschung abhängig zu machen? Sandra Schneiders plädiert deswegen für eine Neuformulierung der Fragestellung: Zu fragen sei nicht, in welcher Weise die Evangelien verlässliche historische Dokumente sind, sondern, „wie sich das Neue Testament als Medium der Offenbarung (d.h. als Heilige Schrift) zu seinem Gegenstand, nämlich zu Jesus Christus, der ersten Instanz der Offenbarung verhält“?¹⁹

Schneiders schlägt eine dreifache Unterscheidung vor; in der kurzen Analyse des Tempellogions ist sie bereits angeklungen:

¹⁸ *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*, zit. nach der Ausgabe in den „Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls“ 115, Bonn 1993, 40.

¹⁹ *Schneiders*, Text, 100.

a Der gegenwärtige (lebendige) Jesus und der irdische Jesus

Gegenstand der Evangelien ist zunächst und vor allem der *lebendige gegenwärtige Jesus* (the actual Jesus), der Christus, der verherrlichte Erlöser der Welt, der zur Rechten des Vaters sitzt und in der Mitte der Gläubigen lebt. Der *irdische Jesus von Nazaret*, der im ersten Jahrhundert in Palästina lebte, ist zwar identisch mit diesem gegenwärtigen Jesus, aber er „existiert“ nicht mehr als solcher, so wie ein Kind, das erwachsen ist, nicht mehr existiert, sondern im erwachsenen Menschen aufgehoben ist. Zum irdischen Jesus haben wir keinen direkten Zugang mehr²⁰, wie ich zu mir als Kind keinen unmittelbaren Zugang mehr habe. Zum gegenwärtigen Jesus gibt es jedoch den Zugang im Glauben. Die Christen begegnen ihm, dem Verherrlichten, der die selbe Person ist wie der irdische Jesus, in der Verkündigung des Wortes, in den Sakramenten, in der Einheit der Kirche, im persönlichen und gemeinschaftlichen geistlichen Leben.²¹

b Der geschichtliche Jesus der Evangelien

Der geschichtliche Jesus der Evangelien²² ist nicht deckungsgleich mit der historischen Person des irdischen Jesus - das war der Irrtum der Leben-Jesu-Forschung und heute wieder des Fundamentalismus. Er ist nicht wie dieser eine historische Person, sondern eine literarische Gestalt, eine literarische Schöpfung oder ein „Konstrukt“ der Evangelien. „Historisch“ nennt ihn Schneiders, weil es um die Seite Jesu im Evangelium geht, die sich auf die historische Dimension seines Lebens bezieht. Der geschichtliche Jesus der Evangelien ist also der Jesus der Evangelien, insofern er in diesen Texten als historische Gestalt auftritt. Historisch ist an ihm, was für die wissenschaftliche historische Untersuchung im strengen Sinn zugänglich ist wie seine Geburt, sein Tod oder die Ostererfahrungen der Jünger. Was nur dem Glauben zugänglich ist – die Inkarnation, die Erlösung, die Heilsbedeutung seines Todes

²⁰ Damit wird nicht die Notwendigkeit der Frage nach dem historischen Jesus bestritten! Vgl dazu jetzt M. Ebner, *Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge*. SBS 196, Stuttgart 2003; Chr. Niemand, „Jesus – wie er wirklich war“? Annäherungen an ein historisch verantwortbares und theologisch ergiebiges Jesusbild, ThPQ 151, 2003, 255-263.

²¹ Schneiders, Text, 100f.

²² Schneiders, Text 101: „Wenn wir vom geschichtlichen Jesus der Evangelien sprechen, sprechen wir von einem literarischen Konstrukt, das den aktuellen irdischen Jesus betrifft, insofern diese Darstellung die im eigentlichen Sinn historische Seite seines Lebensweges vermittelt.“ Sie spricht hier vom „historical Jesus“. Dieser Begriff eignet sich jedoch im Deutschen wegen seiner Identifizierung mit dem irdischen Jesus von Nazaret für die intendierte Unterscheidung nicht.

oder die Auferstehung -, ist deswegen weder nicht real noch hat es nicht stattgefunden. Diese nur dem Glauben zugänglichen Wirklichkeiten wie die Inkarnation oder die Auferstehung nennt Schneiders „transhistorisch“: „Sie gehören zu einer anderen Dimension von Wirklichkeit, die nicht Gegenstand der menschlichen historischen Disziplin ist.“²³ Sofern von ihr im Evangelium die Rede ist, handelt es sich nicht um den geschichtlichen Jesus der Evangelien, sondern um den „verkündigten Jesus“.

c Der verkündigte Jesus der Evangelien

Der verkündigte Jesus ist nicht deckungsgleich mit dem gegenwärtigen Jesus, sondern auch ein „Konstrukt“ oder „Produkt“ christlicher Theologie und Spiritualität.²⁴ Der Blick, der diesen Jesus sieht und der die Hand des Evangelisten führt, ist der vom Geist erfüllte österliche Blick, der von Ostern her auf Leben und Sterben des irdischen Nazaret zurückblickt und darin die Offenbarung des Sohnes Gottes erkennt. Die Erfahrungen mit dem irdischen Jesus werden durchsichtig für die Botschaft, die sie über Gott und seinen Heilswillen für die Welt vermitteln. Sie gewinnen so paradigmatischen Charakter für die Erfahrungen der Christen durch die Jahrhunderte, die in jeder Generation neu im Hören des Evangeliums das Bild des verkündigten Jesus formen. Was die Evangelisten erzählen ist wahr, aber sie erzählen mehr als die historische Begebenheit. Dass sie die Tiefendimension des Geschehens ins Wort bringen, heißt nicht, dass nicht geschehen wäre, was sie erzählen. Und doch hätten nicht alle, die dabei waren, das jeweils wahrnehmen können, was das Evangelium berichtet. Historische Tatsache und transhistorische Wirklichkeit durchdringen sich.²⁵

Schneiders fasst zusammen: „Insgesamt ist die Beziehung zwischen dem Text und seinem Gegenstand nicht ausschließlich oder erschöpfend, vielleicht nicht einmal in erster Linie eine historische. Insofern der biblische Text ein menschliches Werk ist, ist er natürlich vollständig historisch (...). Aber in Form und Inhalt übersteigt der Text die Kategorie der Historie, die er enthält.

²³ Ebd., 101. Vgl. dazu ferner *E. Reinmuth*, Neutestamentliche Historik. Probleme und Perspektiven, ThLZ.F 8, Leipzig 2003; *J. Schröter*, Neutestamentliche Wissenschaft jenseits des Historismus, ThLZ 128, 2003, 853-863.

²⁴ *Schneiders*, Text, 101f.

²⁵ Jesus-Romane oder noch deutlicher Jesus-Filme zeigen die Schwierigkeit, beide Ebenen zu verbinden: Der verkündigte Jesus wird einerseits als ganz „normaler“ irdischer Mensch gezeigt, was unnatürlich und befremdlich wirkt; wenn andererseits Wundererzählungen oder gar die Auferstehung historisierend dargestellt werden, gelingt das in der Regel nicht und wird unglaubhaft, lächerlich oder kitschig.

Sein Inhalt ist historisch-theologisch, die Verkündigung des Jesus von Nazaret als des Christus, die endgültige Offenbarung Gottes. Der Form nach ist er literarisch-historisch, ein komplexes Phänomen, in dem vieles, was nicht historisch ist (die Identität Jesu von Nazaret als der Christus oder seine Auferstehung von den Toten) in die historische Erzählung in einer Weise hineinverwoben ist, dass alles so aussieht, als geschehe es auf der selben Ebene, innerhalb des Rahmens der Geschichte im strengen Sinn. Das Evangelium kann vielleicht am besten charakterisiert werden als narrative historische Theologie, in der die erzählte Geschichte als symbolisches Medium wirkt, durch das die Verkündigung geschieht.²⁶

Die theologisch-spirituelle Kraft, die diese Leistung vollbracht hat und das Kunstwerk der Evangelien und darin die Gestalt des verkündigten Jesus schuf, nennt Schneiders die „*Pascha-Imagination*“ oder österliche Imagination.²⁷ Diese Kraft formt aus den einzelnen Zügen der Jesus-Geschichte, aus den Elementen der historischen Erfahrung und denen der Glaubenserfahrung, das spannungsreiche innere Bild des Paschamysteriums Jesu.²⁸ „Die Evangelien, kurz gefasst, sind ein Produkt der Pascha-Imagination. Was sie uns geben ist das Jesus-Bild oder den verkündigten Jesus, der im Palästina des ersten Jahrhunderts lebte und starb, der nun herrlich als Erlöser der Welt regiert, der in seinen Jüngern heute und zu allen Zeiten wohnt, und der der Christus ist, in dem Gott sich definitiv und rettend offenbart.“²⁹ Diese verschiedenen Elemente des Jesus-Bildes – historische, transhistorische und theologisch-interpretative – sind nicht voneinander zu trennen. Das Herz des Bildes ist das Leben des irdischen Jesus, den die Evangelien in der Gestalt des geschichtlichen Jesus präsentieren. „Hinter“ diesem den irdischen Jesus zu erforschen ist der notwendige *historische* Beitrag der Exegese zur Frage nach der Gestalt Jesu.

²⁶ Schneiders, Text, 102.

²⁷ Sie war meines Wissens die erste, die den Ausdruck „österliche Imagination“ - *Paschal Imagination* prägte und das Konzept der Imagination für die Hermeneutik des NT verwendete, vgl. Schneiders; Text, 102-108, sowie: dies., The Paschal Imagination: Objectivity and Subjectivity in the New Testament Interpretation, TS 46, 1982, 52-68; vgl. dazu ferner R.G. Cote, Christologie und österliche Imagination, Concilium 33, 1997, 74-82. In der deutschsprachigen Exegese ist diese hermeneutische Kategorie bisher kaum aufgegriffen worden; man spricht statt dessen – mehr literaturwissenschaftlich-deskriptiv - von (nach-) österlichem Standpunkt (*Hoegen-Rohls*), (Oster-)Relecture (*J. Zumstein, A. Dettwiler, K. Scholtissek*), Grammatik des Geistes (*Th. Popp*).

²⁸ Schneiders, Text, 105.

²⁹ Ebd., 107.

Aber es gibt keinen geschichtlichen Jesus, der nicht der verkündigte wäre oder umgekehrt.³⁰ Nicht der historisch rekonstruierte Jesus, sondern der geschichtliche Jesus des Evangeliums als Medium des verkündigten Jesus ist der Bezugspunkt des authentischen Glaubens an den gegenwärtigen Jesus und die Norm der kirchlichen Verkündigung. Der verkündigte Jesus der folgenden Generationen in ihrer jeweiligen Schriftauslegung bleibt jedoch oft hinter dem Jesus des Evangeliums (dem geschichtlichen und dem verkündigten) zurück und damit sicher auch hinter dem Anspruch des gegenwärtigen Jesus (des irdischen wie des erhöhten). Jede Zeit hat ihre blinden Flecke, Vorurteile und sündhaften Verdrehungen, und „es ist die Aufgabe von Wissenschaftlern, Heiligen und Ideologiekritikern, die Diskrepanz freizulegen und das Jesusbild immer neu zu reinigen“.³¹ Dieser *kritische* Beitrag der Exegese zur Frage nach der Gestalt Jesu ist um der Sache des Evangeliums willen unverzichtbar.

Wenn man Schneiders' drei Textwelten mit ihren drei Dimensionen des Jesus-Bildes in Beziehung bringen wollte, könnte man so formulieren:

- In der *Welt hinter dem Text* sucht die Exegetin – also zunächst die Verfasserin - als historisch-kritische Forscherin hinter dem *geschichtlichen Jesus der Evangelien* den *irdischen Jesus* zu erforschen.

- In der *Welt des Textes* sucht die Exegetin als wissenschaftliche Leserin im *geschichtlichen Jesus der Evangelien* den *verkündigten Jesus der Evangelien* herauszuarbeiten.

- In der *Welt vor dem Text* sucht die Exegetin als Theologin in der Kirche, den Zugang zum *lebendigen, gegenwärtigen Christus* in der Kirche, wie er durch den geschichtlichen und den verkündigten Jesus der Evangelien vermittelt ist, möglichst präzise und umfassend darzustellen in der Hoffnung, damit anderen diesen Zugang zu ermöglichen. Als gläubige Person wird sie auch selbst versuchen, vermittelt durch den Jesus der Evangelien, dem lebendigen, gegenwärtigen Jesus zu begegnen.

2.1.2 *Historisch-kritische Methodologie*

Das nach wie vor „unerlässliche“³² Handwerkszeug des Exegeten in der Welt hinter dem Text ist die historisch-kritische Methodologie mit ihren klassischen Methodenschritten (Textkritik, Literarkritik, Religionsgeschichte, Traditionskritik, Redaktionskritik) sowie ihren neueren Erweiterungen (Sozialgeschichtliche, historische Psychologie, Archäologie, Wirkungsgeschichte, klassische Philolo-

³⁰ Ebd., 108.

³¹ Ebd., 110.

³² Vgl. *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*, 30.

gie und Rhetorik), die in diesem Zusammenhang nicht eigens dargestellt zu werden braucht. Ihr ist es zu verdanken, dass das Fenster in die Welt hinter dem Text von allerhand Schichten gereinigt wurde und der Blick immer klarer wird.³³

Ihr wird jedoch vorgeworfen, dass sie die Sicht auf die Schrift selbst versperre, indem sie nicht den Text der heiligen Schrift, sondern sich selbst zum Maßstab der Auslegung mache. Dabei wende sie ihr eigentliches Handwerkszeug, nämlich die historische Kritik, zwar ausgiebig auf den Text, aber nicht auf sich selbst an. In einer scharfsichtigen, nicht immer von Polemik freien geistesgeschichtlichen Analyse der modernen Exegese forderte Ratzinger eine historisch-kritische Selbstkritik der historisch-kritischen Methode.³⁴

Gesucht sei eine neue Synthese von historischer Analyse und hermeneutischer Synthese³⁵, und es sei „wenigstens noch die Arbeit einer ganzen Generation nötig“, um diese zu finden.³⁶ Diese Generation von Wissenschaftlern hat begonnen, zu arbeiten; es geht weiter.³⁷

Insbesondere sind drei Dinge nennen, die die gesuchte Synthese von historischem Erklären und ganzheitlichem Verstehen vorangebracht haben: Die Entdeckung der Sprache (vgl. 2.2.1), die Entdeckung des Lesers (vgl. 2.2.2b) und die (Wieder)entdeckung der mystagogischen Dynamik der Schrift (vgl. 2.3.1).

Doch damit betreten wir schon die nächste Textwelt, die Welt des Textes.

2.2 *Die Welt des Textes*

Die Exegese vom 18. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts fragte vorwiegend

³³ Die bleibende Aktualität der historischen Rückfrage zeigt das ungebrochene Interesse an der Person des irdischen Jesus (Fokus, Dezember 2003) sowie die Auseinandersetzung mit Jesus-Bildern außerhalb der Kirche, ob sie nun als inspirierende Fremdprophetie oder als abzuweisende Lügenprophetie auftreten.

³⁴ J. Ratzinger, *Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute*, in: ders. (Hg.), *Schriftauslegung im Widerstreit*, QD 117, Freiburg u.a. 1989, 15-44. Vgl. dazu auch die sehr differenzierte Analyse von K. Lehmann, *Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese*, in: ders., *Gegenwart des Glaubens*, Mainz 1994, 54-93.

³⁵ Ratzinger, *Schriftauslegung*, 17.

³⁶ Ebd., 22.

³⁷ Die meisten historisch-kritisch arbeitenden Exegeten beschränken sich nicht „auf die Forschung nach dem Sinn des biblischen Textes in der historischen Bedingungen seiner Entstehung“ (*Die Interpretation der Bibel in der Kirche*, 35), sondern sehen in der Erforschung der *Welt hinter dem Text* als Voraussetzung für das Verstehen *des Textes* und als Dienst an seiner Sache, also auch als Brücke in die *Welt vor dem Text*, vgl. A. Weiser, *Heutige Zugänge zur Bibel*, LebZeu, 47, 1992, 245-258.

nach der „Welt hinter dem Text“. In der 2. Hälfte des 20. Jh. wendet sich das Interesse immer mehr dem Text selber zu, der „Welt des Textes“. Philosophischer Hintergrund ist die Sprachphilosophie im Gefolge von M. Heidegger und L. Wittgenstein und in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts die Rezeption der hermeneutischen Philosophie von H.-G. Gadamer und P. Ricoeur.

2.2.1 *Der Text als Sprache*

*a Das Sagbare und das Unsagbare*³⁸

Die Entdeckung der Welt des Textes bedeutete zunächst: Der biblische Text ist zuerst und vor allem *Sprache*! Dies forderte nicht nur den Einzug einer neuen – der literaturwissenschaftlichen – Methodologie mit einer Vielzahl von Methoden ins exegetische Geschäft, sondern ermöglichte vorgängig dazu ein neues Grundverständnis von Sprache als Medium der Offenbarung. Daraus folgte als Konsequenz der endgültigen Abschied von der Illusion, dass „jeder Text eine univoke Bedeutung habe, die mit der Aussageabsicht des Verfassers übereinstimmt und die aus dem Text durch den ordnungsgemäßen Gebrauch der richtigen Methoden herausgezogen werden könne“.³⁹

Dafür eröffneten sich jedoch neue Perspektiven, die ganz neue Einsichten in die Bedeutung der Schrifttexte ermöglichten. Eine davon möchte ich nennen, die – noch vor jeder methodischen Konkretisierung – ein Grundverständnis des neutestamentlichen Textes betrifft: Sprache – und insbesondere religiöse Sprache – ist wesentlich *metaphorisch*.⁴⁰

„Im Spiel zwischen der Abgegriffenheit und Typizität bestimmter Lexeme und Sememe und dem Zusammenzwingen nichtzusammengehöriger Bereiche oder der waghalsigen Einbettung in neue Kontexte dringt die Bildersprache zu den Grenzen der Sprache vor. Es zeigt sich hierbei, dass die Grenzüberschreitung vor allem aus der Suche nach Sinn resultiert.“⁴¹

Wie „funktioniert“ eine Metapher? Eine Metapher sagt gleichzeitig „ist“ und „ist nicht“. Sie bestätigt und verneint gleichzeitig, verwendet Ähnlichkeit und

³⁸ Vgl. M. Frank, *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und Texttheorie*, erweiterte Neuausgabe, Suhrkamp TB, Frankfurt 1993.

³⁹ Schneiders, *Text*, 140.

⁴⁰ P. Ricoeur, E. Jüngel, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*. Ev.Theol. Sonderheft, München 1974; P. Ricoeur, *Interpretation Theory*; R. Zimmermann (Hg.), *Bildersprache verstehen: Zur Hermeneutik der Metapher und anderer bildlicher Sprachformen*, München 2000; Schneiders, *Text*, 138-151.

⁴¹ Zimmermann, *Bildersprache*, 32f.

Unähnlichkeit gleichzeitig und erweckt dadurch eine charakteristische Spannung im Leser, die ihn Neues wahrnehmen lässt: „Reißt diesen Tempel nieder!“

Metaphorische Sprache ist *innovativ*: Neues kann mit ihr gesagt werden. Insbesondere geistliche Erfahrung kann deshalb bevorzugt metaphorisch ausgedrückt werden: Jesu Leib ist ein Tempel, ist *der* Ort der Anbetung Gottes.

Metaphorische Sprache ist *affektbetont*. Gefühle, die dem Bildspender entgegengebracht werden, werden auf den Bildempfänger übertragen.⁴² Die Aggression der Tempelhüter rührt daher, dass sie – in „kalkulierter Absurdität“⁴³ – aufgefordert werden, ihr Heiligstes zu zerstören, was als *impertinente*⁴⁴ Aufforderung unverstanden bleiben muss. Der Glaube der Jünger, der allerdings erst österlich greifen kann, verbindet mit der Zerstörung *ihres* Heiligsten, des Leibes Jesu, - ebenso kalkuliert absurd - ein Heilsereignis. Der Leser des Evangeliums soll nun beide Affekte kreativ miteinander in Beziehung bringen.

Metaphern sind *appellativ und motivierend*. Die Hörer werden emotional angesprochen und dadurch in das Gesagte einbezogen, in diesem Fall zum staunenden Glauben motiviert. Metaphorische Sprache hat die Kraft, Erfahrung nicht nur zum Ausdruck zu bringen, sondern sie dem Leser zu ermöglichen: Sie hat *initiatorischen* Charakter.⁴⁵ Eine Metapher ist also kein Stilmittel, sondern ein Sprachvorgang.

Wenn die semantische Spannung besonders groß ist wie im Fall des Tempellogions, spricht man von einer „*kühnen*“ Metapher. Ihr Risiko besteht darin, dass sie nicht verstanden wird. Um dies zu verhindern, versucht man die Metapher zu erklären: „Er aber meinte den Tempel seines Leibes“ (Joh 2,21). Da eine Metapher jedoch im Grunde unübersetzbar ist, riskiert man dann, dass die Spannung irgendwann ausgereizt ist, und die Metapher „stirbt“. Tote Metaphern kann man im Lexikon – oder in Kommentaren - nachschlagen. Unsere Sprache – auch die theologische - ist ein Friedhof von Metaphern, die Konvention geworden sind.

b Die Schrift als Medium der Offenbarung

Metaphorische Sprache ist nicht uneigentliche Sprache, sondern *eigentliche*

⁴² So arbeitet vor allem die Werbung!

⁴³ Ch. Strub, zitiert nach Zimmermann, *Bildersprache*, 49.

⁴⁴ Ricoeur nennt Metaphern „impertinente Prädikationen“, vgl. Zimmermann, *Bildersprache*, 42.

⁴⁵ M. Harl, *La langage de l'expérience religieuse chez les pères grecs*, in : dies. : *Le déchiffrement du sens. Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*, Paris 1993, 29-59.

Sprache. Sie dient nicht der begrifflichen Beschreibung, sondern der kreativen Erschließung von Wirklichkeit. „Eine Metapher ist ein Verfahren des Geistes, mittels dessen es uns gelingt, etwas zu erfassen, das unserem begrifflichen Vermögen fern liegt. Mit Hilfe des Nächsten, was wir am besten meistern, können wir zu einem Verständnis des Entlegenen und schwer Begreiflichen gelangen“ (Ortega y Gasset).

Das macht Sprache, die als religiöse Sprache wesentlich metaphorisch ist, zum bevorzugten Medium der Begegnung zwischen Gott und Mensch in der Offenbarung. Sprache ist fähig, den Abgrund „zwischen dem unendlichen Geheimnis Gottes und der endlichen menschlichen Fähigkeit zum Geheimnis zu überbrücken. Sie wurzelt in der begrenzten Wirklichkeit von Gedanke und Klang und öffnet den Horizont für das, was nicht gedacht oder gesagt werden kann. Wir können mehr sagen als wir wissen und es dadurch kennen lernen. Wir können beschreiben, was wir nicht gesehen haben und es uns dadurch vorstellen. Wir können tatsächlich behaupten, dass kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, was Gott uns bereitet hat (1 Kor 2,9) und haben damit eine Ahnung von dem, was uns erwartet.“⁴⁶

2.2.2 *Literaturwissenschaftliche Methodologie*

Im Unterschied zur historisch-kritischen Methode hat sich innerhalb der literaturwissenschaftlichen Methodologie kein fester Methodenkanon durchgesetzt. Die exegetische Szene der letzten Jahrzehnte spiegelt jeweils – meist etwas verspätet – den Stand der Sprach- oder Literaturwissenschaft, wobei noch einmal charakteristische Unterschiede zwischen dem frankophonen und dem angloamerikanischen Sprachkreis auszumachen sind. Unterscheiden kann man ferner zwischen einem primär textorientiertem und einem primär leserorientierten Ansatz.

a Der textorientierte Ansatz

Nach der zum Teil emphatisch vertretenen paradigmatischen Wende vom diachronen zum synchronen Ansatz verstand sich Exegese zunächst mehr oder weniger ausschließlich als linguistische Wissenschaft oder Literaturwissenschaft.⁴⁷

Der textbezogene Ansatz begegnet v.a. in der strukturalen oder strukturalistischen Exegese, die in Deutschland vor allem durch die Rezeption

⁴⁶ *Schneiders*, Text, 140.

⁴⁷ Vgl. den programmatischen Titel von *W. Richter*, Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie, Göttingen 1971.

des französischen Strukturalismus geprägt ist. Der *strukturalistische Ansatz* betrachtet jeden einzelnen Text als geschlossenes System miteinander verbundener Zeichen, die Bedeutung hervorbringen, und als isolierbare Interpretationseinheit. Strukturelle Exegese sucht nun diese Beziehungen zwischen den Bedeutungselementen möglichst textnah, exakt und objektiv zu beschreiben. Die Welt des Textes bleibt geschlossen.

Ausgeblendet bleibt dadurch die Beziehung zwischen dem Text und dem Leser; Lektüre ist jedoch nicht nur die Wahrnehmung einer im Text enthaltenen Struktur, sondern immer ein aktualisierender Akt. Deshalb ist die Exegese von rein textbezogenen Auslegungen weitergegangen zu Auslegungen, die den Leser und den Lesevorgang selber in den Mittelpunkt stellen. Zunächst geschah und geschieht dies vielfach mit dem aus der Textlinguistik entwickelten hilfreichen Dreischritt von Syntax, Semantik und Pragmatik, wobei jedoch die methodische Erfahrung immer deutlicher die Grenzen dieser Vorgehensweise zeigt. Semantik und Pragmatik sind auf Dauer innerhalb eines einzigen Interpretationsvorgangs nicht eindeutig voneinander zu trennen und auch nicht einfach zu addieren. Außerdem haben sich beide inzwischen aus dem Status einer einzelnen Methode unter anderen herausentwickelt und beanspruchen etwa als *Narrative Criticism*, als *Semiotik* oder *Pragmatische Exegese* jede für sich den Status eines integrativen Gesamtzuganges.

b Der leserorientierte Ansatz

In der Konzilskonstitution *Dei Verbum* ist als Ziel der Exegese genannt: „erfassen, was Gott uns mitteilen wollte“ (DV 12), also, womit er mit uns in Beziehung treten wollte. Hier ist also außer der Perspektive des Autors und der des Textes noch eine weitere genannt: die des Adressaten, des Lesers.⁴⁸

Welcher Leser ist aber gemeint?

Die Leser, die der Verfasser des Johannesevangeliums konkret vor Augen hatte, seine johanneische Gemeinde, bewohnen sozusagen die Welt hinter dem Text. Um sie geht es etwa in einer sozialgeschichtlichen Exegese. Diese Erst-

⁴⁸ Vgl. zur „Entdeckung des Lesers“ in der Exegese: *Chr. Dohmen*, Rezeptionsforschung und Glaubensgeschichte. Anstöße für eine neue Annäherung von Exegese und Systematischer Theologie, TThZ 96, 1987, 123-134; *H.J. Körtner*, Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik, Göttingen 1994; *J. Frey*, Der implizite Leser und die biblischen Texte, TheolBeitr 23, 1992, 266-290; *K. Backhaus*, „Die göttlichen Worte wachsen mit dem Leser“. Exegese und Rezeptionsästhetik, in: *E. Garhammer, H.-G. Schöttler* (Hgg.), Predigt als offenes Kunstwerk, München 1998, 149-167; *G. Schmuttermayr*, Rezeptionsästhetische Perspektive und Inspirationstheologie, in: ders. u.a. (Hgg.), Im Spannungsfeld von Tradition und Innovation, FS Kard. Ratzinger, Regensburg 1997, 25-62.

leser⁴⁹ wie alle Leser durch die Jahrhunderte⁵⁰ bis heute sind reale Personen; sie alle wurden und werden durch die Lektüre des Textes eingeladen, die Welt des Textes zu bewohnen, sich vom Anspruch und Zuspruch des Textes verändern zu lassen. Gibt es jedoch auch einen Leser, der die Welt des Textes bewohnt?

Ja. Denn im Fall einer schriftlichen Kommunikation ist zu beachten, dass eine antike oder heutige Leserin oder ein Leser mit dem Autor als Kommunikationspartner nicht direkt, sondern nur über den Text kommunizieren kann. In der modernen Rezeptionstheorie des sogenannten *Narrative Criticism* (*Reader-Response-Criticism*) und in der *Semiotik*⁵¹ wird deshalb noch eine weitere Differenzierung eingeführt. Es gibt eine im Text enthaltene *implizite Kommunikationsebene*, die von der Kommunikationsebene zwischen dem realen Autor und seinem realen Leser noch einmal unterschieden werden kann: Der *reale Autor* (Johannes) kommuniziert *über* den Text mit dem *realen Leser* (von der johanneischen Gemeinde bis zu mir); der *implizite Autor* (*Modell-Autor*) kommuniziert *im* Text mit dem impliziten Leser (*Modell-Leser*).

Mit dem „*impliziten Leser*“ W. Iser's ist kein realer Leser gemeint, sondern eine „Textstruktur, durch die der Empfänger immer schon vorgedacht ist.“⁵² „Sowohl „impliziter Autor“ als auch „impliziter Leser“ sind also Bezeichnungen für den Text selbst, wenngleich unter verschiedener Hinsicht: ‚impliziter Autor‘ als Gegenüber des Lesers, insofern der Text als fremder eine *Verstehensaufgabe* darstellt; ‚impliziter Leser‘ als vom Autor vorgedachter Entwurf eines Lesers, von dem der Text immer schon verstanden ist, also eine Verste-

⁴⁹ Der Matthäus-Kommentar von H. Frankemölle ist aus der Perspektive der ersten Leser geschrieben, vgl. ders.: Exegese aus der Perspektive des Lesers, in: Matthäus-Kommentar, Düsseldorf 1997, 37-45.

⁵⁰ Sie werden v.a. aufgearbeitet im großen Kommentarwerk des EKK.

⁵¹ Die Bibelkommission behandelt unter diesem Titel den Strukturalismus der Pariser Schule (A. Greimas u.a.), vgl. dazu etwa J. Zumstein, Narrative Analyse und neutestamentliche Exegese in der frankophonen Welt, Verkündigung und Forschung 41, 1996, 5-27. Ich beziehe ich mich hier jedoch auf die Semiotik, wie sie von U. Eco entwickelt wurde. Als hervorragende Einführung in diese semiotische Theorie ist die Arbeit von Silvia Pellegrini zu nennen: Elia – Wegbereiter des Gottessohnes. Eine textsemiotische Untersuchung im Markusevangelium, HBS 26, Freiburg 2000, die gleichzeitig das gelungene Beispiel einer semiotischen Markusexegese liefert. Diesen Ansatz halte ich für vielversprechend, weil er die u.a. von der Bibelkommission kritisierte ahistorische und formalistische Engführung des Strukturalismus überwindet und in der Durchführung auch die Anknüpfung an die historische Exegese leistet.

⁵² W. Iser, Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung, UTB 636, München³1990, 61.

hensmöglichkeit.“⁵³ Nach der Bibelkommission ist der implizite Autor „das Bild des Autors, so wie es der Text nach und nach durch die Lektüre erscheinen lässt (seine Kultur, sein Temperament, seine Tendenzen, sein Glaube usw.“⁵⁴ Hier kommt nun doch der reale Autor in der Welt hinter dem Text mit ins Spiel, auch wenn er sich „hinter“ seinem Text verbirgt.

U. Eco geht an dieser Stelle noch einen Schritt weiter. Er bleibt konsequent in der Welt des Textes und will weder das Bild eines Autors „hinter“ dem Text erschließen noch einen ideellen Typ `Leser` beschreiben, sondern vielmehr das Lesen, wie es sich tatsächlich vollzieht. Der *Modell-Leser* ist also nicht ein idealer Leser, den der Text voraussetzt, sondern „ein *Modell* für das *Lesen*“:⁵⁵ Damit „wird jene zögernde Haltung durchbrochen und der Leser, der immer dem Text auf den Leib gerückt oder ihm auf den Fersen war, ist nunmehr im Text selbst untergebracht. Eine Art, dem Leser Glaubwürdigkeit zuzugestehen, aber ihn zugleich einzuschränken und zu kontrollieren.“⁵⁶

Der Modell-Autor ist die im Text niedergelegte Intention des Textes, die Aussageabsicht und Wirkabsicht des Textes. Der Modell-Leser ist die im Text niedergelegte intentionale Kooperation des Lesers mit dem Text.⁵⁷ „Interpretieren bedeutet, durch intersubjektive Kontrollmechanismen in den intentionalen Raum des Textes einzusteigen, um Sinn zu erzeugen.“ Semiotische Exegese will zeigen, wie „der Leser beim Lesen von dem im Text niedergelegten Konzept geführt“ wird⁵⁸, wie der Text selbst seine Lektüre und damit seine Interpretation steuert.

⁵³ J. Neugebauer, Die eschatologischen Aussagen in den johanneischen Abschiedsreden. Eine Untersuchung zu Johannes 13-17. BZWANT 140, Stuttgart u.a. 1995, 41.

⁵⁴ *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*, 40.

⁵⁵ *Pellegrini*, Elija, 58.

⁵⁶ U. Eco, *Lector in fabula*. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten, dtv, München³1998, 14.

⁵⁷ *Pellegrini*, Elija 58. Ecos Unterscheidung der beiden streng textinternen Konzepte von Modell-Autor und Modell-Leser ist hoch abstrakt, deshalb in der Anwendung auf die konkrete Exegese kaum praktikierbar und von Eco auch nicht als Methode der Textauslegung gedacht. Pellegrini beschränkt sich deshalb folgerichtig auf die Herausarbeitung der Perspektive des Modell-Lesers, bleibt also beim Prozess des Lesens.

⁵⁸ *Pellegrini*, Elija, XI. Die semiotische Interpretation ist deshalb nicht ahistorisch. Pellegrini zeigt, wie Ecos semantisch-pragmatisches Konzept der Enzyklopädie das traditionelle semantische Modell des Wörterbuches ablösen soll: „Die Enzyklopädie sagt nicht, ´was etwas bedeutet´, sondern ´was man tun und wonach man schauen soll, um zu klären, was gemeint ist´, *Pellegrini*, Elija, 98. Auf die Interpretation eines historischen Textes angelegt bedeuten „inferentielle Spaziergänge“, wie Eco diese Suche nach den vom Text vorgesehenen und vorausgesetzten kulturellen Informationen nennt, eine streng an Textsignalen arbeitende und so methodisch kontrollierte Sammlung aller Informationen der Welt

Ein Beispiel, das den Zugewinn einer semiotischen Lektüre gegenüber einer historisch-kritischen Analyse verdeutlicht: Ein wichtiges textstrategisches Mittel ist bei Eco der sogenannte *Knotenpunkt*, mit dem der Leser aufgefordert wird, bestimmte Ergänzungsfragen zu stellen, um den Text sinngemäß zu ergänzen. Die traditionelle Exegese nahm diese „Knoten“ meist als Spannungen und Ansatzpunkte literarkritischer Operationen wahr; für die Modell-Leser-Lektüre sind sie Anregungen für eine vom Modell-Autor beabsichtigte Lesekooperation.⁵⁹ Das johanneische Tempellogion ist zweifellos ein solcher Knotenpunkt in der johanneischen Textstrategie. Historisch-kritische Analyse registriert die österliche Prophetie im Munde Jesu als Bruch und schreibt die johanneische Formulierung einer nachösterlichen Bearbeitung zu, was der Evangelist in seinem Kommentar Joh 2,21 bestätigt. Das ist konsequent. Aber ist damit schon alles gesagt? Semiotische Exegese auf den Spuren des Modell-Lesers interessiert sich nicht für die Fragen der Authentizität, sondern fragt: Wie macht es der Text, dass bereits am Anfang des Evangeliums das Osterthema voll präsent wird, und was bedeutet dies für die Interpretation des Johannesevangeliums? Dazu untersucht sie die subtilen Steuerungssignale, die der Text setzt⁶⁰, und rekonstruiert den Prozess des Lesens, der sich als „Strategie des Glaubens“ erweist.⁶¹

Semiotische Exegese hat das Ziel, eine integrierende Methode zu sein, die vom Leserbewusstsein ausgeht; sie will den Prozess des Lesens intersubjektiv überprüfbar vollziehen, indem sie streng der Intentionalität des Textes folgt. Die Intentionalität eines Textes ist zunächst in der Welt des Textes zu erheben. Nur so wird aber eine verlässliche Basis gewonnen, um aus der „Welt des Textes“ (textintern gedacht) weiter in die „Welt vor dem Text“ (von seiner Sache und seinem Anliegen her gedacht) einzutreten. Die Bibelkommission bezeichnet es als eine der wichtigsten Aufgaben der Exegese, die Identifikation des realen Lesers mit dem impliziten Leser zu erleichtern.⁶²

Diese Identifikation geschieht jedoch nicht mehr in der Welt des Textes, sondern in der Welt vor dem Text.

hinter dem Text, die in der Welt des Textes eine Rolle spielen. Vgl. dazu Pellegrinis überzeugende Demonstration anhand der Eliafigur im Markusevangelium.

⁵⁹ Pellegrini, Elia, 86. Iser nennt diese Strategie „Leerstellen“.

⁶⁰ Z.B. die beiden Verben λύω und ἐγείρω im Tempellogion in Joh 2,19.

⁶¹ Vgl. J. Zumstein, Das Johannesevangelium: Eine Strategie des Glaubens, in: ders.: Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium, Zürich 1999, 31-45.

⁶² Die Interpretation der Bibel in der Kirche, 40.

2.3 *Die Welt vor dem Text*⁶³

2.3.1 *Verschiedene Wege der aktualisierenden Aneignung*

Die Schrift ist Wort Gottes von verwandelnder Kraft, Zuspruch und Anspruch, ein „Wort wie Feuer“ (Jer 23,29). Dieses kann nicht in ein Buch „gefesselt“ (vgl. 2 Tim 2,9) bleiben, sondern muss ständig neu in lebendige Beziehung mit der Situation und den Fragen der Menschen kommen. Die Bibelkommission betont die Notwendigkeit der Aktualisierung und ständig neuen Inkulturation der Heiligen Schrift.⁶⁴

Dieser Prozess ist bereits in ihr selbst zu finden; die Schrift erklärt sich selbst im Blick auf die je veränderte Situation. Es gibt Forschreibungs- oder Relectureprozesse innerhalb des Alten Testaments wie innerhalb des Neuen Testaments; und es gibt die heilsgeschichtliche Überzeugung von der Einheit der beiden Testamente im Blick auf das eine Offenbarungsgeschehen, angefangen vom christologischen Schriftbeweis bis zur klassischen Formulierung bei Augustinus: *Novum in Vetere latet et in Novo Vetus patet*: Das Neue verhüllt sich im Alten, und im Neuen enthüllt sich das Alte (Hept. 2,7). Auch jede Übersetzung – von der Septuaginta bis zur Guten Nachricht – ist ein sehr bewusst gestalteter Vorgang der Aktualisierung und Inkulturation.⁶⁵

In den letzten Jahren wurden verschiedene Wege gesucht und begangen, um die verändernde Kraft des Wortes Gottes freizulegen. So vielfältig die Lebenskontexte der Bibelleser und -leserinnen sind, so vielfältig sind die sog. „Zugänge“ (approaches) zur Schrift.⁶⁶

Unter den *kontextuellen oder praxisbezogenen Zugängen* sind der befreiungstheologische Zugang, der feministische, ferner der missionarische und der politische Zugang zu nennen.⁶⁷ Zu den *humanwissenschaftlichen Zugängen* gehören vor allem die tiefenpsychologische oder psychoanalytische Auslegung der Schrift, die in besonderer Weise die emotionale Aneignung von Texten ermöglicht und die therapeutische und transformierende Kraft der Schrift

⁶³ Schneiders, Text, 157-179.

⁶⁴ *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*, 100ff.

⁶⁵ Vgl. zu Schrift und Tradition *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*, 76-81.

⁶⁶ Eine gute Einführung mit Beispielen gibt H. K. Berg, Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung, München u.a. 1991; vgl. ferner *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*, 64-74.

⁶⁷ Sie verbinden ihre ideologiekritische Hermeneutik oft die historisch-kritische Methodologie.

für den persönlichen seelischen Reifungsprozess des Einzelnen freisetzt.⁶⁸ In den verschiedenen *spirituellen Zugängen* finden sich Anknüpfungspunkte an die lange Tradition des Schriftumgangs in den ignatianischen Exerzitien.⁶⁹ Hier ist es interessant zu sehen, dass die Methode der Schriftmeditation im Exerzitienbüchlein des Ignatius interessante Parallelen zum mystagogischen Gang durch die Textwelten aufweist: Könnte man nicht sagen, dass die Übungen der Hinführung (Geschichte und Raum) der Vergegenwärtigung der *Welt hinter dem Text* entspricht, die eigentliche Übung (sehen, hören, erwägen, was die Personen tun und sagen) der Verlebendigung der *Welt des Textes* dient, und das abschließende Gespräch und die Reflexion den Überstieg in die *Welt vor dem Text* vorbereitet? Ähnliches lässt sich auch für die monastische Tradition der *lectio divina* sagen, die in den letzten Jahren zusammen mit dem vierfachen Schriftsinn wiederentdeckt⁷⁰ und für die Praxis zugänglich gemacht wird. Auch hier könnte es sich lohnen, die Verbindungen zwischen den Schritten der *lectio divina* (lectio, meditatio, oratio, contemplatio, actio) und den drei Textwelten näher heraus zu arbeiten, und so das hermeneutische Konzept des ersten Jahrtausends mit zeitgenössischen Überlegungen zu verbinden.

Wenn man angesichts dieser Vielfalt möglicher und praktizierter Weisen der Schriftauslegung auf die Exegese blickt, kann man sagen: Das Monopol der historisch-kritischen Methode ist gebrochen; statt dessen findet sich eine Vielfalt möglicher und notwendiger Zugänge und Methoden. Reicht aber ein Nebeneinander der Auslegungsmethoden?⁷¹ Gelingt andererseits eine Integration aller Auslegungsperspektiven in ein umfassendes Auslegungskonzept? Die Szene erscheint „pluralistisch und befriedet“⁷², aber befriedigend ist dieser Zustand keineswegs.

⁶⁸ Die Grundlage dafür ist meistens eine textimmanente Auslegung; die Schwierigkeit dabei ist die Frage nach einer historischen Psychologie, vgl. *K. Berger*, Historische Psychologie des Neuen Testaments, SBS 146/147, Stuttgart 1991.

⁶⁹ Hier sind in ersten Linie die Schriften von *C.M. Martini* zu nennen.

⁷⁰ Vgl. *E. Bianchi*, Gott im Wort. Die geistliche Schriftlesung, Eichstätt 1997; *ders.* u.a., La lectio divina nella vita religiosa, Comunità di Bose, Magnano 1994; *M. Gruber*, Die geistliche Schriftlesung, KA+Das Zeichen 110/1, 2003, 12f. Als gelungenes Beispiel für eine praktische Anwendung vgl.: *W. Egger*, „... wie der Herr uns zu beten gelehrt hat“. Eine Erklärung des Vaterunsers, Brixen 1998.

⁷¹ *Chr. Dohmen* spricht von einem relationalen Pluralismus, vgl. *ders.*: Die Bibel und ihre Auslegung, München 1998. Dohmen übernimmt zwar auch den Begriff der Textwelt, setzt ihn aber der „Leserwelt“ gegenüber. Die Terminologie von Schneiders scheint mir differenzierter zu sein.

⁷² *Pellegrini*, Elija, 6.

Was ist also lesen, was interpretieren? Wer oder was bestimmt, ob eine Interpretation noch gerechtfertigt ist oder nicht, klassisch gefragt: Wo endet die Exegese und wo beginnt die Eisegeese? Wie kann der potentiell „unendlichen Semiose“ eine Grenze gesetzt werden?⁷³ Wenn aber die positivistisch verstandene „Objektivität“ der Auslegung, wie sie die historisch-kritische Methode, zumindest ihrer ursprünglichen Intention nach, suchte, nicht erreichbar ist: Was führt von der reinen Subjektivität zu einer „Intersubjektivität“, die die Subjektivität rehabilitiert?⁷⁴

Die semiotische Exegese erhebt den Anspruch, die Vielfalt und postmodern gleich-gültige Pluralität der exegetischen Zugänge wieder in eine Methode im wissenschaftlichen Sinn integrieren zu wollen, bleibt aber streng innerhalb der *Welt des Textes*.

Im Unterschied dazu ist das Anliegen der *pragmatischen Exegese* (auch: Pragmalinguistik) das „Zusammenwirken von Bibelwissenschaft, Theologie und Pastoral“⁷⁵. Auch dieser Ansatz zielt auf eine integrierende Methode. *Exegetisch* wird die textlinguistische Unterscheidung von Syntax, Semantik und Pragmatik aufgegriffen, wobei die Pragmatik als die umgreifende Dimension der Auslegung betrachtet wird. *Hermeneutisch* wird die Wendung zum Leser vorausgesetzt, und zwar wird die Perspektive des impliziten Lesers gewählt, dessen Rollenangebot der heutige Leser bzw. die heutige Leserin realisieren kann.⁷⁶ *Theologisch* ist das Projekt der handlungsorientierten Bibelauslegung interkulturell orientiert, genauer gesagt als Dialogprojekt mit der Theologie der Länder der Dritten Welt.⁷⁷ Deshalb ist der *pastorale* Impetus von der Befreiungstheologie inspiriert. „Eine pragmatische Exegese kann sich nicht damit begnügen, vom Autor beabsichtigte Veränderungen aufzuzeigen. Sie hat diesen Dialog mit dem Text selbst zu führen, den Prozess der Veränderung einzuleiten und muss entsprechend Stellung beziehen.“⁷⁸ „Pragmatischer Exegese geht es um eine Neuformulierung des Evangeliums in Krisen- und Um-

⁷³ Vgl. U. Eco, *Die Grenzen der Interpretation*, dtv, München 1995, und dazu *Pellegrini* 75-78.

⁷⁴ Vgl. *Pellegrini*, *Elija*, 44.

⁷⁵ R. Dillmann, M. Grilli, C.M. Paz, *Vom Text zum Leser. Theorie und Praxis einer handlungsorientierten Bibelauslegung*, SBS 193, Stuttgart 2002, 7. Vgl. ferner R. Dillmann, *Autor – Text – Leser. Grundfragen der Pragmatik und ihre Relevanz für die Interpretation biblischer Texte*, ThGl 87, 1997, 81-96.

⁷⁶ *Dillman, Grilli, Paz, Leser*, 71.

⁷⁷ Vgl. das von *Fritzeo Lenzen-Deis* begonnene Projekt „Kommentar für die Praxis“, das Erklärungen aus der Welt hinter dem Text mit Handlungsimpulsen für die Welt vor dem Text verbindet.

⁷⁸ *Dillmann, Grilli, Paz, Leser*, 71.

bruchssituationen mit dem Ziel, das Eigentliche der Botschaft Jesu zu bewahren. Sie leistet damit einen Beitrag zur Aktualisierung und Inkulturation des Evangeliums in einer veränderten Welt.⁷⁹ Damit greift sie die hermeneutische Wende des Zweiten Vatikanums auf, die nicht von der Theologie her auf die Welt, sondern von den Fragen der Welt her auf die Theologie zu denkt. Nach Dillmann verzichte pragmatische Exegese auf Lösungen, initiere vielmehr einen Prozess. Pragmatische Exegese vermittele „Trost, Hoffnung und Stärke, wie auch Mahnung und Warnung“⁸⁰, habe also prophetischen Charakter. Dillmann betont, dass der Gefahr einer Relativierung des Glaubens entgegenwirken werden könne durch die intersubjektive Überprüfbarkeit der Ergebnisse am Text (impliziter Autor- Leser) sowie durch die Orientierung am Konsens der Glaubensgemeinschaft.⁸¹

So sind mit der pragmatischen und mit der semiotischen Exegese zwei Standorte markiert, von denen aus gegenwärtig die Interpretation der Bibel in der Kirche weiter geführt werden kann.⁸² Ob darin die Kraft für einen weiterreichenden Aufbruch liegt, werden die Exegeten und Exegetinnen zu zeigen haben, die die neuen Ansätze für die Schriftauslegung fruchtbar zu machen suchen. Das Konzept der semiotischen Exegese ist methodisch geschlossener als das der Pragmalinguistik, die innerhalb ihres hermeneutischen Rahmens wieder mit einer Methodenvielfalt arbeitet. Das macht die Semiotik attraktiv für eine Exegese, die die Arbeit am Text ins Zentrum stellt. Sie schärft den Blick für die *Welt des Textes*, entwickelt praktikable Methodenschritte der Textanalyse und engagiert sich für das Anliegen der Wissenschaftlichkeit der exegetischen Methode angesichts einer postmodern-pluralistischen Beliebigkeit. Die Semiotik ist deshalb eine wichtige Verbündete für das Kerngeschäft der Exegese, die Interpretation des Schrifttextes. Die Pragmalinguistik öffnet den Blick für die Überschreitung der Grenze zur *Welt vor dem Text* und macht deutlich, dass auch wissenschaftliche Exegese letztlich dazu führen muss, einen Standpunkt in Kirche, Gesellschaft und Welt zu beziehen. Sie zeigt auch, dass die verwandelnde Kraft des Textes nicht nur den einzelnen Lesenden erfasst, sondern die Gemeinschaft derer, die lesen, dass die „Braut des Wortes“ also letztlich die Kirche ist (vgl. DV 23).⁸³

⁷⁹ Ebd., 72.

⁸⁰ Ebd., 72.

⁸¹ Dillmann, Grilli, Paz, Leser, 72.

⁸² Die Verfasserin erhebt nicht den Anspruch, damit einen erschöpfenden Überblick über die gegenwärtige neutestamentliche Exegese zu geben; die beiden ausgewählten Ansätze stehen exemplarisch für exegetisches Arbeiten in der jeweiligen Textwelt, in der sie ihren Schwerpunkt setzen.

⁸³ Vgl. Gruber, Schrift, 53.

2.3.2 *Der Text als verwandelnde Kraft*

a *Der Weg durch die Kritik zur „zweiten Naivität“*

Der Fundamentalismus ist in den USA und zunehmend auch bei uns eine Antwort auf die Frustration durch einen als ungenügend empfundenen Umgang mit der Schrift und damit auch eine Reaktion auf eine Exegese, die sich nicht um ein existentielles Verständnis der Schrift kümmert oder dieses zu verhindern scheint.⁸⁴ Fundamentalismus ist jedoch nur eine scheinbare Abkürzung zum existentiellen oder geistlichen Verständnis der Schrift, und der Preis ist hoch: Es ist der Verlust der Dialogfähigkeit mit der modernen Welt, dem eigentlichen Adressaten der Schrift (vgl. DV 7).

Statt dessen muss der mühsamere *Weg von einer ersten Naivität durch die Kritik zur „zweiten Naivität“* (Ricoeur) gegangen werden.⁸⁵ Kritik bringt in notwendige Distanz zum Text. Dadurch werden die Leser vor dem Text „geschützt“, aber auch der Text vor seinen Lesern durch Vereinnahmung in ihr (immer begrenztes) Weltbild.

Gefordert ist deshalb eine biblische Hermeneutik, die beschreiben kann, was in der Begegnung des biblischen Textes als Wort Gottes mit einem Hörer oder Leser über die Distanz der Epochen und Kulturen hinweg geschieht. „Das richtige Verständnis des biblischen Textes ist nur dem zugänglich, der eine lebendige Beziehung zu dem hat, wovon der Text spricht. Die Frage, die sich jedem Interpreten stellt, ist die: Welche hermeneutische Theorie ermöglicht es, die tiefe Wirklichkeit zu erfassen, von welcher die Heilige Schrift spricht, und diese für den heutigen Menschen klar und sinnvoll auszudrücken?“⁸⁶

b *Verwandelndes Verstehen*

Ziel der Schriftauslegung ist ein *verwandelndes Verstehen* (Schneiders⁸⁷; Gadamer: Applikation; Ricoeur: Appropriation): Der Leser tritt in die Welt ein, die der Text ermöglicht und in die er einlädt. Verwandelnde Interpretation ist also ein *mystagogisches Geschehen*.

⁸⁴ Vgl. dazu auch *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*, 61-63.

⁸⁵ Schneiders, Text, 169-172; Übrigens: auch die Exegese der neutestamentlichen Schriftsteller und die der Kirchenväter oder der großen Theologen des Mittelalters war alles andere als naiv.

⁸⁶ *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*, 66f.

⁸⁷ Schneiders, Text, 169f.

Paulus spricht vom „Leben im Geist“, Johannes vom „geboren werden von oben“; in den Synoptikern spricht Jesus vom „Reich Gottes“. Schneiders sagt: „Der Leser ist herausgefordert, diese Welt zu betreten, indem er zum Jünger wird, ein Hörer des Wortes, einer, der Jesus nachfolgt.“⁸⁸ Der Mensch, der in der „Welt des Neuen Testaments“ lebt, lebt in der Jüngerschaft. Der Vorgang der „Appropriation“ oder der „Applikation“ ist also ein spiritueller Vorgang, biblisch gesprochen der Vorgang der Bekehrung. Anschauliches Beispiel dafür ist in der Apg die verwandelnde Begegnung des äthiopischen Kämmerers mit Christus nach seiner mystagogischen Lektüre des Propheten Jesaja (Apg 8, 26-40).

Welchen Part hat nun in diesem spirituellen Vorgang die Exegese?

In den letzten Jahren ist in ihr ein erneutes Interesse für die patristische Schriftauslegung und für die mittelalterliche Tradition des vierfachen Schriftsinns erwacht, verbunden mit der Suche nach der Einheit der Schriftsinne und der alten Frage nach ihrem sogenannten geistigen Sinn.⁸⁹ Denn die Erkenntnis aus der rezeptionsästhetischen Wende, dass es nicht nur den *einen* Sinn der Schrift, sondern „Schrift-Sinne“⁹⁰ gibt, ist nicht neu. Der vierfache Schriftsinn der Väter und des Mittelalters war ein höchst differenziertes Aktualisierungsprogramm, eine methodische Freisetzung der mystagogischen Dynamik der Schrift. Hier gibt es nun interessante Berührungspunkte zwischen der Exegese der Väter und des Mittelalters und der in der *Welt des Textes* lesenden gegenwärtigen Exegese. Auch sie geht wie die vorneuzeitliche Exegese synchron von der Einheit des vorgegebenen Textes aus; das literaturwissenschaftliche Paradigma der *Intertextualität* ermöglicht es, die textinternen Verknüpfungen herauszuarbeiten, durch die sich biblische Texte durch die biblischen Bücher beider Testamente hindurch aufeinander beziehen und ineinander spiegeln.⁹¹ Typologie und Allegorese als die intertextuellen Techniken, mit denen die

⁸⁸ Schneiders, Text, 168.

⁸⁹ Vgl. Chr. Dohmen, Vom vierfachen Schriftsinn – Möglichkeiten und Grenzen neuerer Zugänge zu biblischen Texten, in: Neue Formen der Schriftauslegung? QD 140, Freiburg 1992, 13-74; H. de Lubac, Typologie, Allegorese, Geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung, Einsiedeln 1999; R. Voderholzer, Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik, Einsiedeln 1998; *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*, 68-74.

⁹⁰ Vgl. *Schrift-Sinne*. Exegese, Interpretation und Dekonstruktion, hg. im Auftrag der Guardini-Stiftung von P. Chiarini und H. D. Zimmermann. Schriftenreihe des Forum Guardini 3, Berlin 1994.

⁹¹ Zur Intertextualitätstheorie vgl. Pellegrini, Elija, 123-145; G. Steins, Die „Bindung Isaaks“ im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre, HBS 20, Freiburg 1999, 9-102.

Kirchenväter die Testamente zusammenbanden, bekommen hier eine wissenschaftlich kontrollierbare Neuprägung. Eine begleitende Hermeneutik reflektiert die Grenzen der auch hier tendenziell „unbegrenzten Semiose“ – der auch die Väter mitunter erlagen - und bindet alle Entdeckungen in der Welt der intertextuellen Spiegelungen immer wieder zurück an die historische Basis der *Welt hinter dem Text*. Dem entspricht im Sinn der Tradition die Bedeutung des wörtlichen Sinnes (*sensus litteralis*), dem nach Thomas von Aquin auf Grund der Geschichtlichkeit der Offenbarung die Priorität zukommt.⁹²

Der geistige oder geistliche Sinn (*sensus spiritualis*) lässt sich nach der Bibelkommission „... als der Sinn definieren, den die biblischen Texte ausdrücken, wenn sie unter dem Einfluss des Heiligen Geistes im Kontext des österlichen Mysteriums Christi und des daraus folgenden neuen Lebens gelesen werden.“⁹³ Dies erwartet man vom Inhalt der kirchlichen Wortverkündigung oder als geistlichen Ertrag persönlicher Schriftbetrachtung, weniger jedoch als Ergebnis der Exegese. Interessant ist nun, dass immer mehr Exegeten und Exegetinnen sich für den gesuchten „österlichen Blick“ als hermeneutische Perspektive der neutestamentlichen Texte interessieren, die sich als konkrete Erzählstrategie mit Mitteln der exegetischen Disziplin herausarbeiten und verifizieren lässt.⁹⁴ Um es am Beispiel der johanneischen „Glaubensstrategie“ zu skizzieren: Sie hat das Ziel, ihren Lesern eine neue, österliche (Pascha-)Perspektive auf Jesus und auf die bleibende Gemeinschaft mit ihm zu eröffnen. Dies wird realisiert, indem vorösterliche⁹⁵ und die österliche⁹⁶ Erfahrungen der Jünger und Jüngerinnen mit Jesus durch gezielte intertextuelle Techniken ineinander gespiegelt werden. Indem die Textstrategie zu „rhizomatischem“⁹⁷ (vernetztem oder verlinktem) Lesen anleitet, führt sie langsam in die Perspektive ein, die im Text nur Jesus selbst und dem Evangelisten vorbehalten sind, den anderen Personen jedoch erst aufgeht, „als Jesus verherrlicht ist“ (Joh 7,39). Diese mystagogische Textstrategie lässt sodann in einem weiteren Schritt historische Rückschlüsse zu auf die Auseinandersetzung der johanneischen Christen in der

⁹² Darauf hat die Enzyklika Pius XII *Divinu afflante Spiritu* 1943 die Exegese verpflichtet, was damals den Durchbruch für die moderne Exegese bedeutete.

⁹³ *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*, 71.

⁹⁴ Vgl. die Arbeiten zur Johannesexegese von J. Zumstein, A. Dettwiler, Chr. Hoegen-Rohls und K. Scholtissek. *Schneiders* hat ihre eigenen Johannes-Studien, die dem Anliegen eines „Reading for Transformation“ verpflichtet sind, zusammengefasst: *Schneiders, Writen that you may believe. Encoutring Jesus in the Fourth Gospel*, New York 1999.

⁹⁵ Die Tempelreinigung am ersten Paschafest, Joh 2,13-23 und Brotvermehrung mit Brotrede beim zweiten Paschafest, Joh 6.

⁹⁶ Das Mahl mit dem Auferstandenen am See nach dem dritten Paschafest, Joh 21.

⁹⁷ Ein zentraler Terminus der Eco'schen Semiotik, vgl. *Pellegrini*, Elija, 88ff.

Welt hinter dem Text. Gleichzeitig bildet sie hermeneutisch die Brücke in die *Welt vor dem Text* mit der Frage, wie sich heutige Leser und Leserinnen einem Glaubensprozess öffnen, der ihnen den österlichen Blick auf den Gekreuzigten erschließen will.

c Die Schrift wächst mit denen, die sie lesen

Von Gregor dem Großen stammt die Maxime: „Die Schrift wächst mit denen, die sie lesen“⁹⁸. De Lubac verwendet mit Blick auf Origenes und Gregor die Metapher von der Schrift als Welt und schlägt damit eine Brücke von der Hermeneutik der Väter zur heutigen biblisch-theologischen Hermeneutik: „Man darf sich den heiligen Text nicht so vorstellen, als trüge er einfach ganze Serien von schon geprägten Bedeutungen in sich, die man dann mehr oder weniger bloß aufdecken müsste. Vielmehr teilt ihm der Geist eine grenzenlose innere Kraft mit: und so birgt er unbegrenzt mögliche Grade an Tiefe. Ebenso wenig wie die Welt ist auch die Schrift, diese andere Welt, ein für alle mal geschaffen: der Geist ‘erschafft’ sie noch immer, sozusagen täglich, und zwar in dem Maße, als er sie ‘erschließt’.“⁹⁹

Das 2. Vat. Konzil bezieht sich auf diese reiche Tradition, wenn es die Hermeneutik einer Schriftauslegung in der Kirche ins Wort bringt: Sie muss „in dem Geist gelesen und ausgelegt werden (...), in dem sie geschrieben wurde“; das bedeutet die Achtung der Einheit der Schrift „unter Berücksichtigung der lebendigen Überlieferung der Gesamtkirche und der Analogie des Glaubens“ (DV 12). Deshalb ist nicht zuletzt die Liturgie ein wichtiger Ort der Schriftinterpretation; Schriftexegese muss begleitet sein von Gebet um den Heiligen Geist, von geistlicher Schriftlesung und -meditation, von Austausch über das gelebte Wort in einer Glaubensgemeinschaft.

Der gesamte Prozess der Interpretation der Schrift in der Kirche ist also ein Lebensprozess, in dem der Exegese zwar ein wichtiger Part zukommt, aber eben nur *ein* Part unter anderen. Das mag ernüchtern, aber vor allem entlasten; das Wort Gottes lebendig zu halten ist nicht allein die Aufgabe der Exegese.

Wenn nach Gregor „die Worte der heiligen Schrift zusammen mit dem Geist des Lesenden“ wachsen¹⁰⁰, kann Exegese dieses Wachstum anstoßen und kritisch begleiten; sie kann die forschende Neugier auf den Sinn der Schrift wecken, die Sinne schärfen, um ihn zu sehen, und das Handwerkszeug

⁹⁸ Vgl. *de Lubac*, Typologie, 251.

⁹⁹ Ebd., 252.

¹⁰⁰ *Gregor d. Große*, *In Ez.* I hom 7 (PL 76, 844-848), zit. nach *de Lubac*, Typologie, 255f.

bereitstellen, um ihn zu beschreiben. Sie kann das erste fragende Lesen in ein wissenschaftlich reflektiert fragendes Lesen verwandeln und so Antworten ermöglichen; sie kann die Welt, die sich vor dem Text erschließt, aufzeigen und an sie heranführen. Betreten und bewohnen wird sie jeder und jede Lesende auf freie und persönlich Weise in der Gemeinschaft anderer, die darin wohnen. Das einheitsstiftende Moment in der Vielfalt derer, die lesen, ist die Dynamik des Geistes in den Lesenden.

Bei Gregor d. Gr. ist dies meisterlich ausgedrückt: Er legt die Theophanie der – im Symbol der Räder gezeigten - mitgehenden Herrlichkeit Jahwes (Ez 1,20f) allegorisch auf das geistgeführte verwandelnde Verstehen der heiligen Schrift aus:

„... Somit wachsen also die Worte der heiligen Schrift zusammen mit dem Geist des Lesenden ... Sehen wir zu, wie die Räder dem Geist nachfolgen, der der Geist des Lebens genannt wird, und von dem es heißt, er sei in den Rädern. In dem Maße, als einer zu Höherem fortschreitet, reden auch die Heiligen Schriften Höheres zu ihm. ... Die Schrift ist uns in den Dunkelheiten des gegenwärtigen Lebens zu einer Leuchte auf dem Weg geworden ... Wir wissen nur zu gut, dass unsere eigene Leuchte für uns dunkel ist, wenn sie nicht vom ungeschaffenen Licht erhellt wird. Sofern also der allmächtige Gott die Worte der heiligen Testamente zu unserem Heil selbst geschaffen und deren Sinn selbst geöffnet hat, war der Geist des Lebens in den Rädern.“¹⁰¹

¹⁰¹ Ebd.